

Eva VOLDŘICHOVÁ BERÁNKOVÁ

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Prag

Izvorni znanstveni rad.

Prijavljen za tisak 7. 6. 2019.

Preskakačica granica: inuitska žena u kanadskoj frankofonskoj književnosti*

Kanadski antropolog Bernard Saladin d'Anglure 2002. godine predstavlja svoj poznati koncept "trećega spola", opisujući tako različite vrste dječjeg transvestizma koje su se prakticirale u tradicionalnim inuitskim zajednicama kako bi se riješilo probleme demografske, ekonomske ili psihološke neravnoteže. Djevojčice koje su odgajali kao dječake postajale su tako "bića između", simbolične posrednice ne samo između muškaraca i žena, već i između ljudi i bogova. Na prvi pogled ova autohtona tradicionalna "institucija" doima se izrazito neobičnom. Pa ipak, proučavanje prikaza autohtone žene u prvim dvama djelima u povijesti inuitske književnosti (Markoosie Patsauq: *Lovčev harpun* – *Harpoon of the Hunter*¹ i Mitijarjuk Attasie Nappaaluk: *Sanaaq*²) s jedne, i u više romana kanadske frankofonske književnosti (Yves Thériault: *Agaguk*³, 1958 i *Tayaout, Agagukov sin* – *Tayaout, fils d'Agaguk*⁴, 1969; Gabrielle Roy: *Neumorna rijeka* – *Rivière sans repos*⁵, 1970; Jean Bédard: *Pjev bijele zemlje* – *Le Chant de la terre blanche*⁶, 2015) s druge strane, omogućit će nam da između njih utvrdimo određeni broj motivskih i strukturnih paralela. Čini se da je inuitska žena bila "preskakačica granica" davno prije nego što je Bernard Saladin d'Anglure formulirao svoj koncept "trećega spola".

PRIKAZ ŽENE

U PRVIM INUITSKIM ROMANIMA

Počevši s romanom *Lovčev harpun* (*Harpoon of the Hunter*, 1969) Markoosiea Patsauqa (rođen 1941), prvim romanom jednog inuitskog autora u Kanadi koji je djelomično na francuski preveden 1970,⁷ mnogobrojni prikazi snažne i hrabre inuitske žene koja se ne boji nametnuti svoje mišljenje neočekivano promiču vrijednosti spolne ravnopravnosti.

Ooramik, neobičnim proročanskim sposobnostima obdarena majka protagonista Kamika, promatra muškarce koji napuštaju selo "kao da ih nikad više neće vidjeti (...) predosjećala je da će njihov lov završiti užasnim krvavim događajem" (Markoosie 2011: 45). Kasnije, Ooramik predviđa završni pokolj u noćnoj mori kad joj se svi lovci prikazuju mrtvima (Markoosie 2011: 67). Kad Markoosie želi izraziti za inuitski narod karakteristične dvojake odnose prema prirodnim silama, ponovno koristi dijalog dviju žena, Ooramik i Toogak. Te stare prijateljice nastavljaju stalno kolebanje između tvrdoglave borbe za preživljavanje (imperativ bivanja "snažnijim od prirode") i umorne rezignacije (ne bi li bilo bolje biti mrtav?) koja progoni stanovnike kanadskog Arktika (Markoosie 2011: 65–66).

Lovčev harpun eksplicitno razbija tradicionalni stereotip inuitske žene podređene mužu i plemenskim pravilima. Kao prvo, u prizoru u kojem se Ooramik dobrovoljno javlja za odlazak u pomoć nestalim lovcima. Muškarci, među kojima je do tog trenutka vladala malodušnost, poniženi njezinom hrabrošću mijenjaju mišljenje pa naposljetku odlučuju da će sami

* Ovaj je članak izrađen u sklopu projekta Europskog fonda za regionalni razvoj "Kreativnost i prilagodljivost kao uvjeti za uspjeh Europe u međusobno povezanom svijetu" (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734).

¹ Markoosie [Patsauq]. 2011. *Le harpon du chasseur*. Québec: Presses de l'Université du Québec. U ovom ćemo se radu služiti novijim prijevodom na francuski iz 2011. godine koji se pokazao mnogo preciznijim od onoga iz 1970.

² Nappaaluk, Mitijarjuk Attasie, 2002. *Sanaaq*. Transliterirao i preveo s inuktituta na francuski Bernard Saladin d'Anglure, predgovor i pogovor Bernard Saladin d'Anglure. Québec: Stanké. Riječ je o jedinom prijevodu romana.

³ Thériault, Yves. 2006. *Agaguk*. Montréal: Le dernier havre.

⁴ Thériault, Yves. 1996. *Tayaout, fils d'Agaguk*. Montréal: Éditions TYPPO.

⁵ Roy, Gabrielle. 1979. *La Rivière sans repos*. Montréal: Stanké.

⁶ Bédard, Jean. 2015. *Le Chant de la terre blanche*. Montréal: VLB éditeur.

⁷ U sklopu ovoga dvojezičnog izdanja, francuski prijevod Catherine Ego popraćen je originalnim tekstom pisanim inuitskim slogovnim pismom koji se ovdje tako prvi put pojavljuje u obliku cjelovite knjige. Autor romana je 1969. poslušao savjet Jamesa McNeilla, tadašnjeg "stručnjaka za razvoj književnog stvaralaštva" regije, te je svoj tekst preveo na engleski i prije nego što je pronašao izdavača. Njegov drugi roman *Krila milosti* (*Wings of Mercy*, 1972–1973), kao i zbirka šest kratkih priča pod naslovom *Neobični događaji* (*Strange Happenings*, 1971), napisani su izravno na engleskom. Prvi je put tekst *Lovčeva harpuna* (*Le Harpon du chasseur*) objavljen pisan inuitskim slogovnim pismom u nekoliko brojeva časopisa *Inuktitut* između 1969. i 1970. godine.

poći. “Bilo ih je sram, mislim” (Markoosie 2011: 59), zaključuje Ooramik, sretna što je plemenske starješine uspjela navesti na donošenje dobre odluke.

Kasnije u romanu svojim odlučnim feminističkim tonom iznenađuje i neobičan monolog jedne od kćeri poglavice sela Kikitajoak.

Zovem se Putooktee (...). Imam brata i sestru i ja sam najmlađa. Dok sam bila malena, nisam mogla mirno sjediti. Više sam voljela muške poslove od ženskih! S ocem sam se zaputila na put i mnogo sam toga naučila o muškarcima i njihovim poslovima. Mislim da ću uvijek biti putnica. Ne vidim se kao nekoga tko će se na dulje vrijeme zadržati na mjestu. Previše volim pustolovinu! (Markoosie 2011: 77)

Ne samo da muškarci iz njezina plemena ne nalaze ništa što bi joj prigovorili, već hrabrost ove ljepotice potiče ljubav u Kamiku koji se po svaku cijenu želi njome oženiti, te budi divljenje drugih mladih muškaraca (Issa) iz njezine okoline.

Čini se da isti duh tolerancije vlada i u prethodnoj generaciji, budući da Putookteenin otac Angootik i sam, za jednog seoskog poglavicu, pokazuje neobičnu razinu poštovanja prema ženama. Nimalo se ne protivi ideji o ženskom sudjelovanju u potrazi za nestalim lovcima (“svatko tko nam se želi pridružiti u ovoj potrazi je dobrodošao”, Markoosie 2011: 82), a čak se i odriče tradicijskog prava koje mu omogućava da utječe na izbor bračnog druga članova svoje obitelji. Kad Netsiak od njega traži Putookteeninu ruku, on mu odgovara: “Tu odluku prepuštam svojoj kćeri” (Markoosie 2011: 105).

Kao što u predgovoru knjige ističe Daniel Char-
tier:

prijelaz prema ravnopravnom društvu muškaraca i žena u djelu je simboliziran premještanjem Kamikova zaselka prema selu Kikitajoak s druge strane kanala, selu u kojem žive Putoktee i Angootik, likovi koji takvu ravnopravnost smatraju vrijednošću.

Moderni prikaz odnosa između spolova, koji je u svom djelu skicirao Markoosie, dalje razvija Mitiarjuk Attasie Nappaaluk (1931–2007) u drugom inuitskom romanu u povijesti *Sanaaq*, napisanom 1950-ih, objavljenom 1983. i prevedenom na francuski 2002. godine. Antropologu Bernardu Saladinu d’Anglureu (koji je napisao i predgovor knjizi) ovaj roman omogućuje da izrazi ideju “trećeg spola” koja je i nadahnula ovu studiju. Tradicionalne inuitske zajednice prakticirale su brojne vrste dječjeg transvestizma. Naprimjer:

u obiteljima sa samo muškom ili samo ženskom djecom, nerijetko bi jedno dijete oblačili i odgajali kao da je suprotnog spola, oponašajući tako brata ili sestru koje nisu imali. (...) Socijalizacija starije ili mlađe kćeri često bi se tako odvijala na obrnuti način sve do prve menstruacije koju se slavilo kao da je djevojka ubila veliku divlju životinju (dok bi se u normalnoj situaciji slavilo kao da je rodila sina); od tog je dana morala nositi žensku odjeću. (Saladin d’Anglure 1992: 840)

Saladin d’Anglure posebno naglašava zamršen i paradoksalan slučaj dugotrajnih transvestita (*Sipiniit*) koje bi tijekom puberteta mučile teške krize identiteta i koje bi za cijeli život obilježio njihov prvi odgoj, kao i svojevrsno podvajanje uzrokovano brojnim prijestupima granice spolova. A istovremeno:

To je preskakanje postalo sastavnim dijelom njihove osobnosti te ih je svrstavalo u zasebnu kategoriju za koju predlažem naziv “trećeg društvenog spola”. Uglavnom su bili jako cijenjeni zbog svoje polivalentnosti i samostalnosti, ali i zbog posebne sposobnosti posredovanja koja je do izražaja naročito dolazila na području religije. (Saladin d’Anglure 1992: 841)

Naime, ti su *Sipiniiti*, “bića između”, simbolični posrednici i posrednice između muškaraca i žena, služili i kao posredovatelji između ljudi i bogova, budući da je simbolični transvestizam predstavljao jednu od neizostavnih sastavnica inuitskog šamanizma. Bio je predodređen za ulogu posrednika u svakom smislu te riječi:

Ako je u kozmogonijskoj inuitskoj misli, kao što smo ranije vidjeli, razlikovanje spolova prvo razlikovanje, ono koje služi promišljanju drugih razlikovanja, tada pojedinac koji je od ranog djetinjstva odgajan u duhu preskakanja te granice u odrasloj dobi postaje preskakač granica, sposoban da ih sve preskoči. To je ujedno i definicija šamana koji mora znati preskočiti ne samo granicu spolova, nego i granice sa životinjskim i s nadnaravnim svijetom. (Saladin d’Anglure 1992: 841)

Roman *Sanaaq* spisateljice Mitiarjuk Attasie Nappaaluk predstavlja upravo takvu priču o trećem spolu, izgrađenu oko naslovne junakinje o čijem se svakodnevnom životu prije i nakon dolaska prvih bijelaca na inuitske prostore pripovijeda.

“PRESKAKAČICE GRANICA” U KANADSKOJ FRANKOFONSKOJ KNJIŽEVNOSTI

Zanimljivo je primijetiti da su kanadski frankofonski autori, iako nisu bili upoznati s ovom osobitošću inuitske kulture (prijevodi priča o *Sipiniitima* na francuski objavljeni su kao knjige tek nakon 2000. godine), svejedno bili skloni prikazivanju inuitske žene kao svojevrsne “preskakačice granica”.

Prvi se u tu tradiciju upisao Yves Thériault (1915–1983) svojim romanom *Agaguk* (1958). Njegov se tekst otvara različitim načinima čitanja – može ga se čitati kao krimić, epopeju o kanadskom Arktiku, ljubavnu priču, kroniku inuitskih običaja, ali i kao priču o nevjerojatoj emancipaciji.

Naime, lijepa Iriook, koju protagonist uzima za ženu, na početku priče ima tek četrnaest godina i svom mužu upućuje “raznježen pogled, još podložniji od onog što je očekivao” (Thériault 2006: 2). Ništa ne upućuje na to da će njezina sudbina biti različita od sudbine ostalih udanih žena čiji se život sastoji od

naizmjeničnog održavanja koliba i iglua, rađanja, žvakanja kože i šutnje. No, kako napreduje radnja romana, Iriook počinje zadirkivati Agaguka zbog njegove hvalisavosti (14), uči ciljati (85), prati muža u lov na tuljane (128), preuzima inicijativu u krevetu (137), razvija sofisticiranu strategiju argumentacije kako bi muža odgovorila od preopasnih aktivnosti kao što je lov na plutajućim ledenjacima (141) te pokazuje da je sposobna kilometrima hodati noseći kožu i meso ubijenih životinja. Nakon ritualne borbe s Velikim Bijelim Vukom, teško ranjen i unakažen Agaguk ne može više izvršavati tradicionalne muške zadatke tijekom cijelog jednog mjeseca pa Iriook tako na sebe preuzima i izgradnju zimskog iglua i rušenje ljetne nastambe (232), malog Tayaouta na čuvanje povjerava njegovu ocu (236) kako bi mogla otići u lov (238) i na taj način omogućiti obitelji da preživi. Čak i nakon muževa oporavka Iriook nastavlja prestupati granicu spolova: preuzima glavnu riječ u prisutnosti bijelog policajca kako bi zaštitila Agaguka (269), ispravno osumnjičenog za ubojstvo trgovca Browna te napoljetku od muža uspijeva dobiti obećanje da nikad više neće ubiti (284).

Emancipacija te mlade žene svoj vrhunac doseže u završnom poglavlju romana pod naslovom "*N'akok-sanik*" ("Sreća") u kojem se Iriook protivi Agagukovoj namjeri da usmrti njihovu novorođenu kćer, u skladu sa starim običajem prema kojem treba ostaviti samo onoliko žena koliko je potrebno za reprodukciju plemena i da se valja riješiti "nepotrebnih usta". Iriook četiri puta pokušava muža odgovoriti od čedomorstva. Prvo mu prijete puškom. Potom ga namjerava napustiti i sa sobom uzeti malenog Tayaouta. Zatim ga želi uvjeriti predlažući simboličnu zamjenu jednog oduzetog života (Brownovog, kojeg je Agaguk ubio) za poštedu jednog drugog (onog njezine kćeri). Naposljetku priprema vlastiti odlazak (odnosno vlastito nestajanje, ako taj dio teksta čitatelj shvaća kao eufemizam za samoubojstvo):

– Idi, ubij malenu – rekla je hladno. – Hajde. Učini kako želiš. Ti si u pravu, ti si gospodar. – Vratila se, sjela na klupu od leda i viknula: – No, hajde. Kad već to želiš, hajde! Ja ti ne priječim. Ja ću otići. Ne trebaš mi ni ti, niti Tayaout, niti kći. (358)

Postupno oslobodivši Agaguka utjecaja starih običaja, Iriook ga na kraju uspijeva uvjeriti u nezamislivo, to jest u to da mu je ženina prisutnost važnija od prisutnosti muškog djeteta te da bi, umjesto da započinje novi život gospodara s drugom mladom pokornom Inuitkinjom, bolje bilo zadržati Iriook, "tu ženu koja je pripadala samoj sebi i koja nije bila poput drugih, koja je bila bolja od svih drugih i koja mu je bila neprocjenjiva" (139).

Sve upućuje na to da Iriook nije samo preskačica granice spolova, nego i osoba koja se dubinski koleba između inuitske tradicije i zapadnjačkih vrijednosti. Kao što André Brochu primjećuje u svom predgovoru romanu, avantura uže obitelji koju tvore Aga-

guk, Iriook i njihova djeca postupno prelazi na stranu neinuitskog.

Isprva je riječ o paru odvojenom od plemena koji, suprotno običajima, odnosno tradiciji, odlučuje živjeti sam u tundri. U tom individualističkom ponašanju ima nečeg "bjelačkog" te se čini da Agagukova ljubav prema Iriook poprima monogamni oblik koji je također u suprotnosti s načinima i običajima. Ne bježi li ovo dvoje mladih iz sela, daleko se pritom skrasivši, upravo kako bi se zaštitili od nepoželjnog promiskuiteta? Ne proizlazi li takvo ponašanje iz svojevrsnog bivanja stranim, stranom? (Brochu 2006: XVI)

Iako se isprva čini da se Iriook podređuje muževoj volji, ona Agaguka postupno privodi osvještavanju vlastitih djela, u njemu budi osjećaj krivnje zbog Brownovog ubojstva, te ga dovodi do prihvaćanja spolne ravnopravnosti i otkrivanja vrijednosti tradicionalno shvaćanih kao ženskih (slušanje drugih, nježnost, milosrđe). Iz knjige se ne može sa sigurnošću zaključiti proizlazi li Iriookina moralna superiornost iz njezine bliskosti sa svijetom bijelaca (na kraju krajeva, stekla je osnovno obrazovanje od jednog misionara) što joj je u jednoj mjeri omogućilo da okusi slobodu i ravnopravnost ("Ne rasuđuje li Iriook kao bjelkinja u eskimskoj koži?" – Brochu 2006: XXI), ili je Yves Thériault svoju junakinju zamislio kao obdarenu određenim kršćanskim osobinama, budući da je bio odgojen u duhu tradicionalnog katoličkog morala.

Neki proučavatelji kao što su Robert Major ili Alain Person smatraju da bi se Iriookina rastuća važnost, kao i umjereniji, liričniji ton nekih prizora, mogli barem djelomično pripisati sudjelovanju pišćeve žene Michelle Thériault u pisanju *Agaguka*:

Yves Thériault posjeduje imaginacija i stvaralačka moć, on je fabulator, pripovjedač; Michelle Thériault je umjetnica razuma i osoba dobra ukusa koja sprečava da roman upadne u pretjerivanje i upitno samozadovoljstvo. (Major 2004: 24)

Kako god bilo, prva Agagukova inicijacija (borba s Velikim Bijelim Vukom) koja od njega čini velikog lovca i potpunog inuitskog muškarca postupno vodi do druge inicijacije koja junaka "civilizira", moralizira i modernizira (prema mišljenju nekih suvremenih čitatelja, možda i izvan okvira vjerojatnog), otvarajući njegov duh humanističkim vrijednostima i čineći od njega osjetljivije i samog sebe svjesnije biće. Divljak koji je za vrijeme poroda tukao svoju ženu kako bi zaustavio njezino jaukanje postepeno se preobražava u uravnoteženog i sretnog mladića koji se "ne [želi] više boriti. Ne [želi] više slijediti tradiciju" (Thériault 2006: 359). Ukratko, dok Iriook s jedne strane u sebi otkriva muške kvalitete, Agaguk naposljetku bez povrijeđenog narcizma prihvaća vlastitu ženskost. Par koji je prošao takvu inicijaciju na kraju prima završni dar neba te postaje roditeljima blizanaca snažnog simbolizma – dugo odbijana djevojčica i još jedan dječak. Na taj se način unutar obitelji obnavlja rav-

noteža između spolova te razdoblju “transvestizma”, prema mišljenju Bernarda Saladina d’Anglurea, može doći sretan kraj.

U nastavku romana koji se 1969. pojavio pod naslovom *Tayaout, Agagukov sin* (*Tayaout, fils d’Agaguk*), Iriook igra daleko manje važnu ulogu. Nadalje, kao da je autor požalio što ju je previše približio bjelačkom mentalitetu, njezin lik sada, paradoksalno, razvija u smjeru tradicionalnih vrijednosti. Kad polarni medvjed rani njezina sina Tayaouta, Iriook sanja proročanske snove u kojima medvjed uzima oblik muškarca, ljutog pretka. Zahvaljujući svom daru proricanja, Iriook “zna” da će se na kanadskom Arktiku dogoditi nešto kobno i da će ta nesreća doći po njezinoj obitelji. Osim toga, svog sina podržava u potrazi za magičnom stijenom (zeleni steatit) koja inuitskim figuricama i amuletima pridaje magičnu moć.

Tayaout otkriva velike naslage te morske stijene na jednom otoku uz obalu Labradora te ga donosi inuitskom narodu kako bi od njega počeli izrađivati svete predmete i tako obnovili tradiciju svojih predaka. Istovremeno, Agaguk je u iskušenju da za dva dolara po komadu figurice proda nekom Ronu Jonesu koji bi ih na jugu prodao bijelcima, ljubiteljima egzotičnih predmeta. Uzalud ga njegova žena pokušava odgovoriti:

Ne bi se smjelo to učiniti, rekla je Iriook. Morska je stijena sveta, ponovno nam je dana, a po tvom sinu Tayaoutu djelovali su duhovi. Prodaja ovih predmeta bijelcima uvrijedila bi naše bogove, a Tayaout bi bio ljut. (Thériault 1996: 114)

Sve joj govori da će se dogoditi nesreća, ali sada se osjeća potpuno nemoćno: Agaguk je prodao obrađene komade stijene. Djelo je počinjeno. Zlo se ispunilo. Nitko više ne može vratiti vrijeme. Treba pretrpjeti kaznu, a ona će doći neizbježno kao što dolaze godišnja doba ili promjene vremena. Agaguk je zgriješio protiv svih nepoznatih sila, a protiv svih nepoznatih sila, koliko se god snažnim smatrao, niti on niti itko drugi tko bi htio ne bi mogao ništa napraviti. (Thériault 1996: 120)

Ista Iriook koja je u *Agaguku* štitila muža kakav god bio i koja ga je nastavljala voljeti usprkos njegovom unakaženom, u vučjem napadu napola pojedenom licu, ovdje ga naposljetku prijavljuje plemenskom šamanu te u nekoliko navrata Tayaouta nagovara da ubije svog oca:

Onda je Iriook malo nakrivila glavu i šapnula: – On mora umrijeti, svakako. – Tayaout ju je zaprepasteno gledao. Ponovila je, potpuno bezosjećajno: – On mora umrijeti. A ti ga moraš ubiti. (150)

Bio je tvoj otac. I dalje je, takva je priroda. Ali više te ne zaslužuje biti. I ja ga se odričem. (151)

Shvaćas li što je učinio? Naša posljednja prilika, posljednja milost koju smo primili. Od sada nas bijelci drže u šaci. Vidjet ćeš kako će dotrčati. Sve će orga-

nizirati, donijet će propise o tome kako obrađivati kamen. Mi ćemo postati obrtnici, a oni trgovci. U velikim gradovima na jugu, u Montréalu, kako ga već zovu, u Torontu, u Québecu, ljudi će prodavati naše skulpture, iz njih izvlačiti veliku zaradu, bit će bogati, okićeni najljepšim krznima, a mi ćemo za to vrijeme raditi za njih. I postat ćemo zauvijek njihovi robovi. Naučit će nas posjedovati stvari bez kojih smo se tisućama godina snalazili i svi ćemo postati robovi posjedovanja. Bijelci će biti posvuda, sve će određivati, odlučivati će o našim najmanjim postupcima, o najmanjim našim djelima. Svi koje poznaješ, Ayallik, svi ostali, što će oni raditi? Obradivati će taj kamen i to više neće imati smisla, a muškarci, žene, bijelci svih vrsta, u gradovima na jugu, bit će naši gospodari. Misionari će biti njihovi pomoćnici, drugi bijelci također, pogotovo oni iz vlade. S nama će biti gotovo. Sve zbog Agaguka. (...) No, hajde! Idi, ubij ga! (151–152)

Paradoksalno, put Iriookine emancipacije naposljetku dovodi do okretanja protiv bijelaca (čiju je vještinu argumentiranja i rječitost ipak preuzela), učvršćivanja njezina konzervativnog položaja čuvarice tradicije predaka i okretanja protiv bračne ljubavi koja je u prvom romanu bila njezina glavna osobina i snaga. Nova je Iriook nesumnjivo u pravu iz točke gledišta inuitske logike (koju je inače cijeli život odbijala), ali prizor koji slijedi nakon što Tayaout smakne Agaguka pokazuje sav užas nazadovanja mlade žene po pitanju ljudskosti:

Iz svih je iglua iznenada izronila gomila Eskima s Iriook na čelu i svi su urlali od užasa, skakali praveći luđačke geste, valjajući se po zemlji obuzeti nekontroliranom masovnom histerijom. (155)

Ona koja je Agaguka privela ljudskosti, nakon nasilne muževe smrti vraća se svojevrsnoj primitivnoj animalnosti, stapajući se s ostatkom plemena koje postupno desetkuje alkohol, rastakanje tradicionalnih struktura i potpuna ovisnost o svijetu bijelaca.

Gabrielle Roy (1909–1983) predlaže vlastito viđenje prestupanja granice spolova u *Rijeci bez odmora* (*La rivière sans repos*, 1970), “kratkom romanu kojem prethode tri eskimske pripovijesti”: *Sateliti* (*Les Satellites*), *Telefon* (*Le Téléphone*) i *Invalidska kolica* (*Le Fauteuil roulant*). Četrdesetdvogodišnju Deborah, protagonisticu prve pripovijesti, pleme već u toj dobi smatra “staricom” jer je oboljela od raka i više ne može raditi. Ponovno se tradicionalni inuitski svijet sudara s napretkom zapadne medicine koja odbija prihvatiti smrt ako se ona smatra preuranjenom ili ako ju je s određenom količinom vjerojatnosti moguće izbjeći:

... ništa više nije bilo kao prije. – Prije – rekao je [stari Isaac] ponosno – ne bismo se toliko namučili da spriječimo smrt jedne žene kojoj je došlo vrijeme. Niti muškarca, kad smo kod toga. – Ima li smisla – upitao je stari Eskim – s toliko truda pokušavati spriječiti smrt nekoga tko će ionako sutra umrijeti? (Roy 1979: 17)

Kanadska vlada šalje hidroavion po Deborah u njezino rodno selo kako bi je prebacili u bolnicu na jugu. Bolničarke joj uzimaju stare pokrivače izjedene moljcima i pokrivaju je “novim, bijelim i čistim” (25), peru je, češljaju i uređuju (27) pa je posjedaaju “mirno na oblake” (29) i vode na dugo putovanje u zemlju zelenila u kojoj se ljudi oblače lagano, okružuju “tako mršavim i krhkim” (32) kućnim ljubimcima te se uokolo kreću vlakovima i automobilima (35). Kao prva predstavica svog sela koja je dospjela tako daleko na jug, Deborah otkriva čari toplog tuša (38), moderne četke za kosu, cigareta (39) i egzotičnog voća (41), a onda je napada zlo s kojim se nikad prije nije upoznala – do sada. Nakon operacije i oporavka puštaju je dakle da se vrati svojim. No taj se povratak ispostavlja pogibelnim, odnosno nemogućim. Deborah se postupno naviknula na bjelački život u bolnici do te mjere da se više ne može vratiti svojim prethodnim navikama: “jedva da je jela; sve joj je sada donosilo bol u srcu” (46); “više nije razmišljala sasvim kao oni, čak se više nije moglo procijeniti o čemu je razmišljala” (49). Deborah, ta žena između dvaju vremena, između života i smrti, postaje apatrid, nepriagođena kako kod svojih, tako i na jugu. Smrad i kronični manjak zraka i slobodnog mjesta u muževnoj nastambi muče je toliko da se naposljetku baca prema santi leda na kojoj su Inuiti tradicionalno napuštali svoje “starce” kako bi po njih došla smrt.

Deborina tragična sudbina slikovito predočava sudbinu drugih Inuita koji se i sami nalaze zaglavljeni, zarobljeni između dvaju svjetova, između tradicije koja je značila smrt, odnosno njezino požurivanje prije stvarnog gubitka snaga, i zapadne civilizacije sa svojim idejama zaslužene mirovine i zaštite starijih. Uzalud se stari Isaac u svojoj nastambi vrti u krug u potrazi za nečime što bi ga zaokupilo:

Ali čime se baviti? Loviti? Više nije bilo sobova. Onda možda pecati? Da, ali od trenu kad počneš primati mirovinu, kad dobiješ ono nužno i kad te ništa više ne tjera da se trudiš, čemu sva ta muka? Možda se nešto u čovjeku slamalo kad je primao bez jednakog davanja zauzvrat. (Roy 1979: 48)

Dakle, da bi se izazvalo granice, više nije potrebno ići na jug. Jug se već zaputio prema sjeveru kako bi ga malo pomalo progutao, asimilirao i preoblikovao na svoju sliku. Iako toga još nisu svjesni, svi će “stari” Inuiti prije ili kasnije završiti na Deborinom putu, kolebajući se između okrutnih ali ponosnih tradicija i podmukle ponižavajuće milosti velikih bolnica koje im nude bijelci.

Tim temeljnim kolebanjem između dva nekompatibilna načina života također je obilježen i roman *Neumorna rijeka* kojem tri novele služe kao svojevrstan uvod. Na povratku iz kina, mladu inuitsku djevojku Elsu siluje jedan američki vojnik. Devet mjeseci kasnije, porađa plavokosog dječaka plavih očiju. Oduševljena tim čudom, Elsa ponosno pokazuje svog Jimmija izvođeci od svakodnevnog djetetovog

kupanja javne spektakle. Kako bi joj život što je više moguće nalikovao životu bijelaca, mlada majka mijenja namještaj u nastambi te svoje dijete obasipa darovima i oblači ga u najskuplju moguću odjeću. Za inuitsku tradiciju Elsa iskazuje isključivo prezir.

Situacija se iz temelja mijenja u drugom dijelu knjige u kojem Elsa, zgrožena i dezorijentirana stalnim depresijama bjelkinja koje ju zapošljavaju, kreće unazad, napušta grad i vraća se životu na stari način, usred leda, s novim partnerom i sinom koji sve više raste. Naime, šestogodišnjeg Jimmija valja poslati u školu. Bijeg inuitske obitelji od državnih institucija i njihovih zahtijeva naposljetku ugrožava život malenog dječaka kojem su za preživljavanje potrebni antibiotici.

Treći pak dio romana donosi Elsin povratak bjelačkom životu nakon više godina atavističkog otpora. Kao i svaki put, Elsa ide do kraja vlastitih snaga, nedostaje joj mjere i pretjeruje u svakom smislu. Cijele dane i noći provodi šivajući inuitske parke namijenjene trgovinama suvenira samo kako bi svom sve razmaženijem Jimmiju mogla priuštiti bicikl (263), kaubojski kostim (265), opremu za bejzbol (270) i za hokej (272) te ga naposljetku upisati u prestižne privatne škole. Ušavši u pubertet, taj dječak koji je oduvijek bio loš učenik počinje redovito bježati od kuće i iz škole, a malo nakon šesnaestog rođendana odlazi zauvijek. Priča se da se pridružio američkoj vojsci, poput svog oca kojeg nije upoznao.

Izgubivši volju za životom, Elsa se vraća među Inuite i prepušta propadanju. Sa svojih četrdeset godina starosti, Elsa je stara zapuštena žena. Jedina nada koja je još drži na životu vezuje se uz jedan događaj, odnosno uz glasine o jednom događaju koji se navodno odvio na nebu iznad njezina sela. Jedan je američki pilot navodno na lokalnom radiju rekao:

“Hell! Odakle se vraćam? Iz Vijetnamskog rata u kojem sam odradio svoje, vjerujte mi. Kamo idem? Trenutno, na arktičku misiju koja me dovela do preljetanja vašeg zanimljivog kraja” (...) Rekao je s pomalo podrugljivom nježnošću: “Hello draga” pa su se dvije-tri riječi izgubile. Nekome se učinilo da je rekao “draga mala majko...” Netko je drugi pak čuo “Vidjet ću te jednog od ovih dana...” Otac Eugène je pak vjerovao da je razabrao “Jednog ćeš dana čuti novosti o meni.” U svakom slučaju, bilo je gotovo. Ljudi koji su dotrčali kako bi avion pratili pogledom već ga gotovo nisu mogli razabrati. (Roy 1979: 308–309)

Tako to dijete koje je “došlo s neba” (312), od kojeg je i preuzelo boju očiju, na kraju to isto nebo uzima natrag, a njegovoj jadnoj majci ništa od toga nije jasno. Začet silovanjem, mali je Jimmi ispunio cijeli Elsin život, tjerajući je naizmjenice iz jedne u drugu krajnost, iz pokorne imitacije bijelaca u divlji i otpočetka na propast osuđeni otpor. Nakon 40 godina fizičke i mentalne alijenacije, stara, bezuba i ušičava Inuitkinja obilazi obale rijeke Koksoak pretražujući nebo i izmišljajući holivudske zaplete o tom tajan-

stvenom pilotu koji bi mogao biti njezin sin. Nije li učinila sve kako bi postao savršenim bijelcem, sličnim onima kojima se toliko divila? No, putem je zaboravila da će kad odraste to dijete ostaviti majku s druge strane granice koju je sama prestupala cijeloga života. Avioni i radio-valovi koji prolaze nad glavom stare dementne Else simboliziraju konačno razdvajanje dvaju svjetova. Prelazak preko granice bio je tek privid, istodobno očajan i kičast san, poput sanjarenja mlade djevojke na kobnom povratku iz kina nasuprot američke baze.

Posljednji roman koji ćemo analizirati je *Pjev bijele zemlje* (*Le Chant de la terre blanche*, 2015) Jeana Bédarda. Stara Inuitkinja Mikak, pripovjedačica u romanu, o svom životu priča jednom ranjenom gavranu te se na posljednju prepušta smrti na stari način, ostavljena na santi leda.

Njezina priča simbolično započinje dolaskom jedrenjaka na kojem plovi istraživač Jean Haven, kojeg Inuiti prozivaju Jensingoak, u pratnji izaslanstva Moravske braće⁸ koja na kanadskom Arktiku žele ustanoviti misiju. Iako je snažno privlači Jensingoak, Mikak se podaje lokalnom muškarcu te je prati uobičajena sudbina mladih inuitskih žena:

Nutarrak (...) je želio mene kako bi nastavio svoj put. Nerkingoak, moj otac, dao je dopuštenje. Nutarrak je tada posadio svoje sjeme u moju utrobu žarom onoga koji je svjestan da je tek muškarac koji se može nastaviti samo pomoću žene. Idućeg proljeća, Tootak je pohlepno pio moje mlijeko, a Nutarrak je ponosno pred *paak* iglua bacao tuljanovo meso i ribu. Gledao me kako njegovo potomstvo vezujem sa svojim. Gledao me kako šijem koncem. Pazila sam da svoje snove ne isprepletem sa svojim životom. (Bédard 2015: 53)

Tijekom jednog odlaska u lov, "kablunati" (europski došljaci, uglavnom dobavljači) se zabavljaju ubijanjem inuitskih muškaraca i otimanjem njihovih žena. Mikak je oteta zajedno s nekim drugima te više godina provodi na bjelačkim brodovima i u gradovima gdje je naučila čitati i svladala osnove engleskog. Po povratku, pomaže Jensingoaku i drugoj Moravskoj braći da se skrase i započinu pokršćavanje Inuita koji se tome ne protive, jer su u stalnoj prisutnosti Braće vidjeli najbolju zaštitu protiv barbarstva bijelih dobavljača. Oko kuće Moravske braće formira se zajednica dvadeset inuitskih obitelji te započinje dugo razdoblje suživota s usponima i padovima. Mikak inuktitutu podučava Sestre koje su se došle pridružiti misiji. Ona pak usavršava engleski te napreduje u njemačkom. Živi s jednim drugim Inuitom, nepovjerljivim Tuglavinom,

dok Jensingoak od zajednice dobiva pristanak za ženidbu s Mary Butterworth.

Tuglavina potom uzima druge žene te, iskoristavajući činjenicu da je takav običaj suprotan kršćanskom nauku, otjera Mikak. Jensingoak je spašava od sigurne smrti postavši njezinim ljubavnikom. Ova apsurdna situacija – jedan misionar ulazi u spolni odnos s jednom Inuitkinjom kako bi je spasio od smrzavanja nakon što ju je muž napustio zbog formalnog shvaćanja Deset božjih zapovijedi – dobar je pokazatelj toga da se "preskakači granica" nalaze s obje strane.

Nakon Jensingoakova odlaska prema novim zemljama misije na kanadskom Arktiku, Mikak si izgrađuje iglu za samu sebe, boravi u društvu samo jednog psa, lovi i ribari poput muškarca, živeći u međuprostoru, izvan svih pravila, na sablazan obiju zajednica:

Moja je izolacija predstavljala ritualni čin. Inače bi me moja obitelj došla tražiti u duhu pomirenja, ili bi me ostavili da umrem. Nijedna se druga obitelj nije trebala uplitati. Spasivši me, Jensingoak je uvrijedio moju obitelj. Trebao me je uzeti k sebi, ali nije to učinio jer je odbijao imati dvije žene. Ja sam stoga bila prepuštena samoj sebi. Osuđenica. Prije nego što je otišao prema Okkaku, Jensingoak mi je dao alate za lov, željezne vrhove, pa čak i sjekiru i nož. To je ubrzalo njegov odlazak, jer je u isto vrijeme napravio prijestup i prema pravilu Braće i prema pravilu Inuita. Ja sam tako lovila, a oni su me odbacivali. Pa ipak, preživljavala sam, a u njihovim sam očima prepoznavala strah. (Bédard, 2015: 185–186)

Ubrzo potom, Mikakina sestrična Nattoralik pridružuje se svojoj rođakinji. Zajedno žive u slobodi, love tuljane i ruše stabla, a noću se u igluu privijaju jedna uz drugu:

Unutra je bilo toplo. Bile smo se napola svukle kako bismo se osušile. Promatrala sam Nattoralik dok jede. Jela je na svoj način: uzimala je jedan kraj mesa u zube i, pridržavajući ga ustima, rezala svojim *uluom*. Vatra je njezine pokrete činila krvavima. Njezine su usne na mjestu komadanja sličile još uvijek kucajućem srcu kanadske guske. Bio je to prvi put da sam jednu ženu promatrala onako kako muškarac promatra ženu. Prišla sam joj... (Bédard 2015: 189)

Od svih ovdje prikazanih autora, Jean Bédard prikazuje najveću razinu prijestupa, barem u društvenom i seksualnom smislu. Kakve god naravi bili njihovi prijestupi, likovi u djelima Yvesa Thériaulta i Gabrielle Roy nikad ne razbijaju strukturu obitelji. Agaguk živi u monogamnom odnosu s Iriook, Deborah s mužem također, a Elsa sa sinom predstavlja obitelj s jednim roditeljem. Dakako, u drugim se romanima pojavljuju prijestupi granice spola budući da žene često obavljaju muške zadatke (Iriook) i zamjenjuju očeve (Elsa), ali heteroseksualnost ostaje princip koji se ne krši.

⁸ Moravska braća su kršćanska zajednica čiji korijeni sežu do reformatora Jana Husa. Nadahnuti su naukom velikog pedagoga i filozofa univerzalne demokracije i pacifizma Comeniusa. Bježeći od okrutnih progona u Europi, kako od strane katolika, tako i od strane protestanata, Moravska braća uspostavila su brojne misije u sjevernim krajevima, pogotovo na Grenlandu i Labradoru.

Zajednički život lezbijskog para dviju Inuitkinja naposljetku biva prihvaćen (“budući da se kod nas uvijek poštuje one koji prežive, zadobile smo poštovanje” – Bédard 2015: 201), sve dok mu nakon nekoliko godina Tuglavina ne stane na kraj, otjeravši Nattoralıq kao nečistu i ukrcavši Mikak protiv njezine volje na obiteljski brod kojim kreće u potragu za novim teritorijima pogodnima za prodaju krzna (“trebao nam je vodič i prevoditelj” – Bédard 2015: 201).

Nakon novih zapleta, Nattoralıq od Braće dobiva ime Marije Magdalene te naposljetku počne živjeti u celibatu okružena tužno kreposnom Jensingoakovom obitelji dok Mikak, ta “izgubljena kći” (219), zauvijek ostaje nepodređena, ona koju se ne može asimilirati, “jedina koja nije krštena” (220), ali i jedina na čija se znanja Braća oslanjaju tijekom svojih ekspedicija na sjever. Ona je posrednica koja nigdje ne pripada:

Braća imaju svoju priču, Inuiti pak svoju, a moja bi mogla razvezati neke uzice koje su se dobro potrudili pričvrstiti. Zato me ne žele čuti! (Bédard 2015: 246)

Sama na santi leda, bez hrane tijekom zadnjih pet dana i bez drugih sugovornika, Mikak svoju životnu priču pripovijeda jednom starom gavranu prije nego što umre pomirena s Prirodom.

Prije zaključka, prikažimo različite tipove prijestupa granica koje inuitske žene poduzimaju u fran-kofonskim romanima:

| | muškarci / žene | Inuiti / bijelci | živi / mrtvi (uključujući i šamanske prakse) | ljudi / životinje |
|--------------------------------|--------------------|---------------------|---|----------------------|
| Iriook (u <i>Agaguku</i>) | X | X | X | |
| Iriook (u <i>Tayaoutu</i>) | | | X | X |
| Deborah | | X | X | |
| Elsa | | X | | |
| Mikak | X | X | X | X |

Kao što je vidljivo iz tablice, jedna od granica koju se najčešće prestupa je ona koja Inuite suprotstavlja bijelcima. Autori koje smo proučavali (od kojih ni jedan ne pripada Prvim narodima) pokazuju, dakle, jasnu naklonjenost odabiru inuitskih žena kao glas-nogovornica kako bi smanjili udaljenost između dviju zajednica. Iriook, barem u svjetlu u kojem se prikazuje u *Agaguku*, odražava u određenoj mjeri katolički odgoj Yvesa Thériaulta, dok su Deborah i Elsa djelomično proizvod osobnih iskustava Gabrielle Roy (Roy 1979: 321). Zanimljivo je ustvrditi da je jedina ženska pripovjedačica koja pripovijeda u prvom licu – velika prijestupnica Mikak – lik kojeg je stvorio muški autor, Jean Bédard.

Većina protagonistica koristi šamanske tehnike, od proročanskih snova pa do gotovo ezoteričnih medicinskih praksi služeći se svim vrstama vraćanja. Njihove sposobnosti kao što su viđenje bližnjih na daljinu, komunikacija sa svijetom bogova i demona (koji se u oba slučaja ne mogu odvojiti od umrlih predaka), izvršavanje nevjerojatnih ozdravljenja i predviđanje budućnosti, predstavljaju neprocjenjiv pripovjedni pokretač.

Prijestupi granice spola i prelaženje granice između ljudskog i životinjskog (Iriook i Mikak) malo su rjeđi, ali stoga čitateljima još zanimljiviji, jer ih pripovjedači eksplicitno naglašavaju. Općenito, razina prijestupa puno je viša kod muških autora nego kod Gabrielle Roy.

Dok se djela Thériaulta i Roy javljaju u okvirima razdoblja 1950–1970, koje je usko vezano uz kve-bečku nacionalnu emancipaciju, roman Jeana Bédarda i sam je odraz vremena u kojem je nastao – točnije, sadašnjeg. Ustvari, na sve primjenjiva Mikakina sud-bina (iako se smatra da je radnja romana smještena u 18. stoljeće) predstavlja svojevrsnu prefiguraciju aktualnih pitanja postmoderne, migracije, roda, odnosno transkulturalnog.

Yves Thériault i Gabrielle Roy nisu poznavali radove Markoosiea, kao ni Mitiarjuk Attasie Nappaaluk, te su se u svojim pričama vodili drugim logikama i vrijednosnim sustavima. Pa ipak, ovih pet autora, dvoje Inuita i troje frankofonskih Kanađana slažu se oko prikaza inuitskih žena kao svojevrsnog “trećeg” identiteta (spolnog, nacionalnog, metafizičkog, rod-nog), kao onih koje preskaču sve moguće granice. U tom bi se smislu izraz “drugačija od ostalih”, koji isto-dobno zadivljen i uplašen Agaguk više puta ponavlja opisujući Iriook, mogao primijeniti na sve junakinje ovdje analiziranih romana posvećenih inuitskom na-rodu.

S francuskog preveo
Jakob FILIĆ

LITERATURA

PRIMARNA

Bédard, Jean, 2015. *Le Chant de la terre blanche*. Montréal: VLB éditeur.

Markoosie [Patsauq], 2011. *Le harpon du chasseur*. Québec: Presses de l’Université du Québec.

Nappaaluk, Mitiarjuk Attasie, 2002. *Sanaaq*. Trans-literirao i preveo s inuktituta na francuski Bernard Saladin d’Anglure, predgovor i pogovor Bernard Saladin d’Anglure. Québec: Stanké.

Roy, Gabrielle, 1979. *La Rivière sans repos*. Montréal: Stanké.

Saladin d’Anglure, Bernard, 2006. *Être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*. Predgovor Claude Lévi-Strauss. Paris: Gallimard.

Thériault, Yves, 2006. *Agaguk*. Montréal: Le dernier havre.

Thériault, Yves, 1996. *Tayaout, fils d'Agaguk*. Montréal: Éditions TYPO.

SEKUNDARNA

Biron, Michel, Dumont, François, Nardout-Lafarge, Élisabeth, 2007. *Histoire de la littérature québécoise*. Montréal: Éditions du Boréal.

Brochu, André, 2006. "Le roman du plus fort". Predgovor. U: *Agaguk*. Montréal: Le dernier havre.

Dorais, Louis-Jacques, 1996. *La parole inuit. Langue, culture et société dans l'Arctique nord-américain*. Éditions Peeters.

Major, Robert, 2004. "Éditer Agaguk". U: Cahiers Yves Thériault, 1. Montréal: Le dernier havre, str. 13–23.

Martin, Keavy, 2010. "Arctic Solitude: Mitiarjuk's *Sanaaq* and the Politics of Translation in Inuit Literature". U: *Studies in Canadian Literature* (Indigeneity in Dialogue: Indigenous Literary Expression Across Linguistic Divides), XXXV, 2, str. 13–29.

Saladin d'Anglure, Bernard, 2006. *être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*. Predgovor Claude Lévi-Straussa. Paris: Gallimard.

Saladin d'Anglure, Bernard, 1992. "Le 'troisième sexe'". U: *La Recherche*, 245, srpanj–kolovoz: str. 836–844.

SUMMARY

A BORDER RIDER: INUIT WOMEN IN FRENCH CANADIAN LITERATURE

From Markoosie Patsauq's novel *Harpoon of the Hunter* (1969), unexpected values of equality between the two sexes are promoted thanks to numerous images of the Inuit woman, strong, courageous and not hesitating to impose her point of view. *Sanaaq* (1983) by Mitiarjuk Nappaaluk develops this representation and allows the anthropologist Bernard Saladin d'Anglure to formulate his concept of the "third sex": traditional Inuit communities practised many types of cross-dressing of children to correct demographic, economic or psychological imbalances. Girls educated as boys often became "creatures of the in-between", mediators not only between men and women, but also between men and gods, since symbolic disguise represented one of the most indispensable components of Inuit shamanism. This article examines the relationship between this traditional Aboriginal "institution" and images of Inuit women in several novels of French Canadian literature: *Agaguk* (1958) and *Tayaout, Son of Agaguk* (1969) by Yves Thériault, *Windflower* (1970) by Gabrielle Roy and *The Song of Innu Land* (2015) by Jean Bédard.

Key words: French Canadian literature, the Inuit, third sex, anthropology, the contemporary novel